

Библиографический список:

1. Алиев А. «Северная Звезда» или участие Турции в корейской войне. URL: <http://tuid.org.ua/ua-UA/?p=271> (дата обращения: 22.05.2019)
2. Ланьков А. Н. Быть корейцем... Ислам в Корее. URL: <https://public.wikireading.ru/45173> (дата обращения: 22.05.2019)
3. Южная Корея не забудет героизма турецких солдат. URL: <https://www.aa.com.tr/ru/заголовки-дня/южная-корей-не-забудет-героизма-турецких-солдат-/942967> (дата обращения: 22.05.2019)
4. FAQ. URL: <http://www.koreaislam.org/en/faq/> (дата обращения: 22.05.2019)
5. Historical and Modern Religions of Korea. URL: <https://asiasociety.org/education/historical-and-modern-religions-korea> (дата обращения: 22.05.2019)
6. Jackson B. How Influential Is Islam in South Korea? URL: <https://www.koreaexpose.com/how-influential-islam-south-korea/> (дата обращения: 22.05.2019)
7. Lee H. S. 1,500 Years of Contact between Korea and the Middle East URL: <https://www.mei.edu/publications/1500-years-contact-between-korea-and-middle-east> (дата обращения: 22.05.2019)
8. Marino L. A History of Islam in Korea. URL: <http://keia.org/history-islam-korea> (дата обращения: 22.05.2019)

Даренский В. Ю.

ЭВРИСТИЧНОСТЬ «ФИЛОСОФИИ ДИАЛОГА» КАК ПАРАДИГМЫ РЕЛИГИОВЕДЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ

Аннотация. В статье показана эвристичность использования концептов «философии диалога» в рамках религиоведческих исследований. Ценность этого подхода определяется тем, что его концептуальный аппарат позволяет анализировать самые глубокие основания религиозного опыта, его исходное смысловое «ядро» – предстояние человеческой личности Абсолюту.

Ключевые слова: «философия диалога», «религиозная ситуация», М. Бубер, Абсолют.

В XX в. обозначилась значительная традиция использования концептов «философии диалога» в рамках религиоведческих исследований. Ценность и эвристичность данного подхода определяется тем, что концептуальный аппарат этой философской традиции позволяет вскрывать и анализировать самые глубокие антропологические основания религиозного опыта, его исходное смысловое «ядро» – предстояние человеческой личности Абсолюту. Благодаря этому «диалогический» подход к исследованию специфики и содержания религиозного опыта не позволяет редуцировать последний исключительно к его мистическим или нравственным аспектам, но позволяет выделить в нем именно специфические человекосозидающие аспекты, связанные с глубинными и самыми сложными процессами становления структур человеческой личности.

Высшей точкой античного постижения Бытия как такового было, как известно, понимание его как Космоса – живого, одушевленного, умного, имманентного самому себе совершенного Тела, за пределами которого ничего нет. Мировой Ум, которым правится этот Космос, безличен и состоит из «мира идей», всегда в той или иной степени воплощенных в эмпирическом бытии, но никогда не сводимых к нему. Человеческий ум совершенен в меру причастности космическому Уму, зерно которого в нем заложено изначально. Тем самым, высшей формой познания здесь было созерцание неизменных идей сквозь пелену материального мира. Для христианского ума мир предстает совсем иначе. Абсолютная Истина здесь – не полнота Космоса, а Личность Богочеловека. Космос – это в первую очередь тварная и смертная плоть. Соответственно, высшая форма познания – преображение человеческого ума, выражающееся в способности к богопознанию. По отношению к последнему самодовлеющее познание «мира идей», правящих смертной плотью мира сего, сколь бы сложным и содержательным оно ни было само по себе, оказывается уже как раз удалением от истинного познания. Познание в высшем смысле здесь тождественно *ge-ligio*, т.е. «восстановлению, воспроизведению связи» с явленной в Откровении предвечной Истиной, а отнюдь не «отражению» чего-то в чем-то (мирового Ума в уме человеческом, объекта в субъекте и т.п.) Тем самым и мир как тварное смертное бытие в качестве предмета познания здесь понимается совсем иначе – не в модусе полноты и целостности, а в модусе конечности и онтологической несамодостаточности; а полнота бытийного опыта открывается только в богообщении и общении личностей.

Диалог самоценных личностных миров является формой открытости вечному Собеседнику. Следует отметить, что именно в отношении к Богу феномен диалога приобретает свое предельное и отчасти парадоксальное выражение. Предельность состоит в бесконечной инаковости Бога человеку, что для преодоления которой, соответственно, требуется и предельная открытость новому опыту – несравненно большая, чем для познания другого человека или научного исследования объективного мира. Парадоксальность здесь в том,

что Бог наиболее непосредственно является человеку в нем самом – как предельная глубина его собственного личностного «Я» (естественно, речь идет о явленности через благодать, а не самой сущности Бога).

При всем разнообразии отдельных представителей «философия диалога», эта традиция достаточно обоснованно выделяется в самостоятельный феномен философии XX века, поскольку в ней представлен специфический подход к пониманию феномена субъектности человека («Я»): последняя трактуется здесь не в соотнесенности с тотальностью инобытия как такового («не-Я»), что характерно, например, для немецкой классической философии; и не в соотнесенности с досубъектными реальностями в самом человеке (психоанализ, марксизм, структурализм и т.д.), но в соотнесенности с другой субъектностью как таковой, с Другим, с «Ты» в абсолютном смысле этих слов.

Следует отметить, что антропологический аспект, который в «философии диалога» получил особую акцентуацию, имплицитно всегда присутствовал и в традиционной христианской метафизике. Как пишет Р. Шеффлер, «в различных формах христианского платонизма постоянно предпринимались попытки создать философское учение о Боге, которое описывало бы Бога не как какой-то предмет, находящийся над предметами мира, а как условие субъективности (познавательной силы)» [4, с. 70]. Именно это стремление и стало исходной точкой в трактовке религиозного опыта в рамках «философии диалога».

В частности, в работе М. Бубера «Я и Ты» (1923) было обосновано понимание феномена религиозной веры не как устойчивого духовного состояния, и не как однонаправленного волевого процесса, но как ситуации, определенным образом структурированной отношением человека к Абсолюту. Эта ситуация, по М. Буберу, имеет весьма парадоксальный характер. Абсолют в качестве личностного Бога, «абсолютного Ты», – одновременно и «ужасная тайна», и «самое близкое»; Он и «включает меня» и абсолютно «инаков мне»; Он и не выразим никакими словами, но Он вместе с тем лежит и в основании всякого выражаемого нами смысла и т.д. «Религиозная ситуация», таким образом, имеет характер логической апории – и это, по М. Буберу, как раз совершенно нормально, поскольку отношение к Абсолюту и не может быть иным. Данная апория лежит в основе религиозного сознания как такового.

М. Бубер дает следующее развернутое определение этого понятия: «“Религиозную” ситуацию человека, наличное бытие в присутствии, характеризует сущностная и неразрешимая антиномика... Тот, кто принимает тезис и отвергает антитезис, искажает смысл ситуации... Тот, кто стремится сделать эту антиномику относительной, упраздняет смысл ситуации. Тот, кто хочет разрешить противоречие антиномий как-либо иначе, нежели жизнью, погрешает против смысла ситуации. Он же заключается в том, что ситуация во всей ее антиномике... только проживается вновь и вновь и каждый раз по-новому, проживается непредвидимо, непредсказуемо, непредопределенно.

Сравнение религиозной антиномии с философской прояснит нашу мысль. Кант хотел релятивировать философское противоречие между необходимостью и свободой, отнеся первую к миру явлений, а вторую – к миру сущего, так что оба эти полагания уже, собственно, не противостояли друг другу, но скорее были так же совместимы, как те миры, для которых они обладают значимостью. Но если я разумею свободу и необходимость не в мыслимых мирах, но в действительности моего стояния-перед-Богом, если я знаю: «я предался Ему» – и к тому же знаю: “это зависит от меня”, тогда от парадокса, который я должен прожить, я не вправе уйти, относя несовместимые полагания к двум разделенным сферам значимости, тогда я также не вправе прибегать к помощи каких бы то ни было теологических уловок, для того чтобы примирить эти полагания в понятии, я должен решиться на то, чтобы прожить то и другое в одном, и, прожитые, они суть одно» [1, с. 92–93] [Выделено мной. – В.Д.].

Выделенное нами слово «прожить» особо акцентировано М. Бубером для того, чтобы указать на инвариантность ситуации, в которой находится человек в своих религиозных поисках – ситуации «стояния-перед-Богом». Эта ситуация может приобретать самые различные внешние формы выражения, вплоть до прямо противоположных; и может порождать самые разные мировоззренческие системы. «Ситуация – это то, что создает систему и предшествует ей, а также то, что определяет состояние системы и наличествует в ней, кроме того, это то, что приводит к распаду системы или ее преобразованию» [2, с. 4]. Особо парадоксальной формой выражения религиозной ситуации является сознательный атеизм, который также является одним из возможных «выходов» в этой ситуации, т.е. одной из возможных форм ее проживания.

Как писал С. Л. Франк, «утверждение атеизма, что “Бога не существует”... содержит некое горькое разочарование – крушение надежды встретиться “лицом к лицу” с Богом, усмотреть Его живое, осязаемое, “воплощенное” присутствие в самом реальном мире, – т.е. само проистекает из некой религиозной жажды, из искания Бога»; «в самом этом искании содержится ослепляющее искушение, искажение самой идеи Божества... Божество как таковое не только фактически скрыто от нас, но и по самому своему существу сокровенно... а только само открывает себя в живом опыте» [3, с. 454–455]. Тем самым, мы видим, что «вывод» атеизма осуществляется именно внутри самой религиозной ситуации, как одна из форм вовлеченности в нее. Вовлеченности в форме негации. Тем самым, здесь происходит радикальное акцентирование одного из «полюсов» антиномии, описанной М. Бубером: полюса, на котором Бог понимается как радикаль-

но таинственный, инаковый миру и невыразимый – и вследствие этого побеждает сомнение в самом Его существовании.

Тем самым, феномен «религиозной ситуации», впервые концептуализированный М. Бубером, является весьма ценным для понимания внутренних структур религиозного сознания и его историко-культурной типологии. Эти структуры могут работать совершенно по-разному в зависимости от того, каким конкретным ценностным смыслом их наполняет сам человек, реализующий свою неотчуждаемую свободу выбора предельных целей и смыслов своего бытия. Отношение человека к Абсолюту (в том числе, и в такой «предельной» форме, как отрицание самого его существования), с антропологической точки зрения представляет собой базовую ситуацию самоопределения человека на самых высоких – духовно-экзистенциальном и нравственном – уровнях его бытия. В книге М. Бубера «Два образа веры» (1951) было введено различие двух фундаментальных модусов осуществления религиозной веры: состояния соприкосновения на основе доверия; и акта приятия на основе признания истинности. Концептуальное применение этого различия весьма полезно для анализа внутренних смысловых структур религиозного сознания, в частности, спецификации его экзистенциальных и когнитивных компонентов.

В концепции М. М. Бахтина «Другой» является базовым конститутивным моментом человеческой личности на самом глубоком онтологическом уровне, определяющем само ее осуществление. Именно в этом состоит исходная онтология тех диалогических отношений, которые затем уже разворачиваются в самых различных формах, создаваемых культурой. Отсюда возникает и нетривиальный смысл категории веры, трактуемой у М. М. Бахтина как некое универсальное внутреннее содержание человеческой жизни, определяющей ее фундаментальную смысловую конфигурацию совершенно независимо от того, является ли человек «верующим» в обычном смысле этого слова: т.е. собственно религиозная вера есть уже определенный способ реализации через свободу исповедания этой базовой «бытийной» веры как экзистенциальной константы, без которой человеческая жизнь не имела бы смысла.

Философ-«диалогист» в иудейской традиции эксплицирует первичный для нее опыт Авраама, Иова и Моисея, открывавших Присутствие и Зов абсолютного Ты в глубине своего человеческого Я (благодаря сохраняющемуся в нем образу Божию как онтологической константе). Философ-«диалогист» в христианской традиции эксплицирует новый опыт Нового Завета – ответ обращенному к каждому Я и жертвенно воплощенному для его спасения Слову. Но эти исходные аспекты онтологии диалога могут в определенной степени «выноситься за скобки», обращая исследователей к внеконфессиональной антропологической проблематике человека как сущностно обращенного к Абсолюту и тем самым онтологически незавершенного существа.

Можно предложить следующий принцип типологизации религиозного сознания на концептуальной основе «философии диалога». В соответствии с сущностной направленностью самораскрытия Абсолюта как «абсолютного Ты» в рамках парадигмы «философия диалога» все возможные конкретные формы религиозности могут быть поняты стадияльно-иерархически в соответствии с полнотой такого самораскрытия. Любой тип религиозного опыта может рассматриваться как опыт особой открытости «абсолютному Ты», то есть, как опыт диалогической трансценденции – опыт предельного вопрошания разума, молитвы и исповеди. Типологически могут быть выделены три стадии диалогической трансценденции: 1) языческая – общение с духами природных стихий; 2) ветхозаветная (в т. ч. ислам как ее производная) – обращенность к единому Творцу и Законодателю; 3) христианская – взаимообращенность Спасителя Богочеловека и спасаемых им людей. Содержательное различие между этими стадиями настолько велико, что переход между ними никогда не предопределен какими-то «внешними» обстоятельствами (в том числе и самой изощренной эрудицией, и аргументацией), но может быть лишь результатом неповторимого личного опыта – особого проявления человеческой свободы и усилия веры. Однако и этот опыт структурирован диалогически, что предполагает особую стратегию его исследования на основе категориального аппарата «философии диалога». Использование этого аппарата в современной философии религии и религиоведении еще явно недостаточно и поэтому является весьма актуальным для дальнейшей разработки.

Библиографический список:

1. Бубер М. Два образа веры. М. : АСТ. 1999. 568 с.
2. Солодухо Н. М. Манифест ситуационного движения // Вестник Татарстанского Отделения Российской Экологической Академии. Казань. 2003. № 3. С. 3–4.
3. Франк С. Л. Непостижимое: Онтологическое введение в философию религии // Сочинения. М. : Правда. 1990. С. 183–559.
4. Schaeffler R. Religionsphilosophie. Freiburg, Munchen : Alber. 1983. 278 s.